ULUM
Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132
Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2020)

Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia’dan el-İlmü’l-İlâhîyyât’a: Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme *

Ömer Ali Yıldırım	
Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye	
yildirimomerali@gmail.com	ORCID 0000-0003-3925-2275

Makale Bilgileri		
Tür Tercüme Makale		
Gönderim Tarihi 30 Kasım 2020	**Kabul Tarihi** 29 December 2020	**Yayın Tarihi** 31 Aralık 2020
Atıf Yıldırım, Ömer Ali. “Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia’dan el-İlmü’l-İlâhîyyât’a: Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme”. çev. Ömer Ali Yıldırım. *ULUM* 3/2 (2020), 393-410.		
Araştırma/Yayın Etiği Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin’de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
Etik Beyan * Bu makale, ULUM 3/2 (2020), 223-240 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging from Prote Philosophia to al-‘ilm al-ilāhī: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Baghdādī” başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		

Metafizik İlmi ve Bu İlmin Farklı Şekillerde İsimlendirilmesi; Prote Philosophia'dan el-İlmü'l-İlâhîyyât'a: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Merkezli Bir İnceleme

Öz

Metafizik ilminin kurucusu olarak Aristoteles kabul edilir. Aristoteles bu ilmin konusunu ve inceleme alanlarını belirlemiş ve bu ilme yönelik ilk felsefe (*prote philosophia*), teoloji ve hikmet (*sophia*) gibi isimleri kullanmıştır. Ancak sonraki dönemde bu ilmin hem konusu hem de isimlendirilmesi hakkında değişiklikler meydana geldi. Metafiziğin konusunun "varolması itibariyle varolan" olduğu genel kabul görmekle birlikte, bu ilmin konusuyla teoloji arasındaki ilişki hakkında filozofların zihninde bir karışıklık olduğu da görülmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar bu karışıklıkları gidermek amacıyla doğrudan bu konuyu ele alarak incelediler. Bu ilme yönelik farklı isimlendirmeler de İslam felsefesi içerisinde hep var oldu. Metafizik ilmi için ilk felsefe denildiği gibi fizikötesi, *el-ilmü'l-ilâhî* ve *el-ilâhiyyât* ilmi gibi farklı isimlendirmeler de hep kullanıldı. Bu çalışmada metafizik ilminin niçin farklı şekillerde isimlendirildiği konusu Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin değerlendirmeleri üzerinden ele alınacaktır. Bu farklı isimlendirmelerle metafizik ilminin konusu ve inceleme yöntemi arasındaki bir ilişkinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Aynı ilme yönelik bu farklı isimlendirmeler konu, inceleme alanı ve sorunları itibariyle aynı ilme mi gönderme yapmaktadır, yoksa bu her bir isimlendirme diğerinden daha farklı bir içeriğe mi sahiptir? Bu çalışmada ayrıca amacı gerçekleştirmek için de ihtiyaç duyulduğu kadarıyla Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam felsefesi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Aristoteles, Metafizik, Fizikötesi, İlâhiyyât İlmi, İlk Felsefe

The Science of Metaphysics and Different Naming Conventions Ranging From Prote Philosophia to al-'ilm al-ilāhī: An Analysis Centered on Abū al-Barakāt al-Baghdādī

Abstract

Aristotle is considered to be the founding father of metaphysics. He specified the subject and scope of this science and used the names "first philosophy (prote philosophia)", "theology" and wisdom (sophia) for it. However, there have been some changes both in the scope and naming of this science after his time. Although it is generally accepted that the subject of metaphysics is "being qua being," there has been a confusion about the relationship between metaphysics and theology. Philosophers such as al-Fārābī and Avicenna directly studied this issue to eliminate such confusions. Different names such as first philosophy, transphysics, al-'ilmu'l-ilāhī and al-ilāhiyyāt have always been used to refer to it. This study discusses why the science of metaphysics is named in different ways, mainly based on the evaluations of Abū al-Barakāt al-Baghdādī. It also questions if there is a relationship between different names and the scope of metaphysics and the method of analysis it uses? Do different names for the same scholarly area refer to the same science in terms of the subjects, areas of study and problems addressed, or does each name refer to different content than others? To achieve its intended aims, it also refers to the epistemology of Abū al-Barakāt al-Baghdādī.

Keywords

Islamic Philosophy, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Aristotle, Metaphysics, After the Physics, al-'Ilmu'l-ilāhī, First philosophy

Giriş

Müslüman filozoflar tarafından *el-ilâhiyyât*, *el-ilmü'l-ilâhî*, *mâ ba'de't-tabîa'* ve *el-felsefetü'l-ûlâ* gibi farklı isimlerle anılan metafizik, değer ve yücelik bakımından ilimler arasında ilk sıraya yerleştirilir. Onun bu konuma layık görülmesinin nedenleri arasında en önde gelenler; (i) bütün ilimlerin kendisine dayandığı en genel ilkelerin araştırıldığı bir ilim olması ve (ii) varlık bakımından en yüce olan ve diğer bütün varolanların

varlık sebebi olan İlk Neden'in bu ilimde araştırılmasıdır. Bu iki neden metafizik ilminde ontoloji ve teolojinin bir arada olduğunu söylemektedir. Bu konulardan birinin öne çıkarılması ya da metafiziğin bu konulardan birinin üzerinden kurgulanması bu ilmin konusunun neliği ile ilgili soruları gündeme getirmektedir. Bu noktada özellikle metafizikle teoloji arasındaki ilişkinin tartışılageldiği ve bazı filozofların metafiziği teolojiye indirgediği bilinmektedir.

Metafiziği ayrı bir ilim olarak kurgulayan ilk filozof olan Aristoteles, bu ilmin konusunun ne olduğu ve burada incelenen sorunların da neler olduğunu açıklayarak bu ilme dair genel bir sınır çizdi. Metafiziğin konusu hakkındaki en bilindik ifadelerin başında gelen bu ilmin "varolanı varolan olması bakımından (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) inceleyen bir ilim" (*to on hê on*) olduğu ibaresi Aristoteles'e kadar gider. Metafiziğin konusu hakkındaki bu sarih ifadeye rağmen bu ifadeyle Aristoteles'in kastının ne olduğu felsefe tarihinin farklı dönemlerinde tartışmalara konu olmuştur. Çünkü Aristoteles'in *Metafizik* kitabında ontolojiyle birlikte teolojiyle ilgili meseleler de yer almaktaydı. Hatta Aristoteles'in bizzat kendisi de eserindeki farklı konu ve meseleleri öne çıkarmak için bu ilme yönelik ilk felsefe (*prote philosophia*), teoloji (*theologia*) ve hikmet (*sophia*) farklı isimlendirmeler kullanmaktaydı. Tüm bunlar da metafizik ilminin gerçek konusun ne olduğunu ve bu ilmin nasıl isimlendirilmesi gerektiğini tartışmaya açık bir hâle getirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de bu ilmin konusunun ne olduğu ilk dönemlerden itibaren tartışılmış ve metafiziği teolojiye indirgeyen tavır da ilk dönemlerden itibaren mevcut olmuştur. Bu noktada, ilk Müslüman filozof olarak da kabul gören Kindî'nin (öl: 252/866) kelamcılığı onun metafizik ilmine olan yaklaşımında kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. O, *fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin başlarında metafizik ilminden bahsederken "en şerefli ve mertebe bakımından da en yüce olan felsefe metafiziktir (*el-felsefefü'l-ûlâ*); bununla her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'i kastediyorum" der. O gerçek filozofu da bu en yüce ilme sahip olan kişi olarak tasvir eder. Aristocu bir yaklaşımla bir şeyi bilmeyi onun sebeplerini bilmek olarak kabul eden Kindî, en yüce sebebi bilmeyi de en üstün bilgi olarak kabul etmektedir. Kindî'nin metafizik ilmini İlk Sebeb'i bilme üzerinde kurgulaması bu ilmi teoloji boyutunda düşündüğünü göstermektedir.[1] O, *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ* adlı eserinde "el-illetü'l-ûlâ"dan kastın yoktan yaratan, etkin, her şeyin tamamlayıcısı ve hareket etmeyen olduğunu söyler.[2] Kindî'nin Aristoteles'in *Metafizik* kitabındaki amacının ne olduğunu ifade ederken söyledikleri onun metafizik ve teoloji arasındaki yaptığı eşleştirmeyi anlama noktasında oldukça fikir vericidir:

> "Aristoteles'in metafizik (*mâ ba'det'tabi'iyyât*) olarak isimlendirilen kitabındaki amacı; maddeyle kâim olmayan şeyleri, maddeyle bulunsalar bile onunla iç içe geçmeyen ve onunla tanımlanmayan şeyleri, Allah'ın birliğini, O'nun isimlerini, O'nun her fâilin illeti ve tamamlayıcısı olduğunu, her şeyin İlâh'ı olduğunu ve her şeyi sağlam idaresiyle tam hikmetiyle yöneten olduğunu açıklamaktır."[3]

Kindî'nin Aristoteles'in eserinin ismi olarak *Mâ ba'det'tabi'iyyât* ismini zikrederken kendisinin bu konuda yazdığı eserine başlık olarak *el-Felsefeti'l-Ûlâ*'yı tercih etmesi bilinçli bir tercih olup[4] onun bu ilimle teoloji arasında kurduğu ilişkiyi yansıtmaktadır. Kindî'nin metafizikle teoloji arasındaki kurduğu eşleştirmenin sonraki dönemlerde de takipçileri olmuştur. Âmirî (öl: 381/992), ilimleri doğa ilimleri, matematik ilimleri ve İlâhiyyât ilmi (*sınâa'tü'l-İlâhiyyîn*) olarak üçe ayırır ve ilâhiyyât ilminin evrenin varlık nedeni olan ilk sebepleri ve ilk, tek ve gerçek olanı araştıran bir ilim olduğunu ifade eder. Onun bu tavrı ilâhiyyât ilmi konusunda Kindî'nin çizgisini sürdürdüğünü göstermektedir.[5] Harizmî'nin (öl: 387/997) *Mefâtihu'l-'ulûm*'unda ilâhiyyât

---

1 Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *fî Felsefeti'l-ûlâ*, *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde thk. Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950) 81-162, atfın geçtiği yer: 98-101.

2 Bk. Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ*, *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde 165-180, atfın geçtiği yer: 165.

3 Kindî, *fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefeti*, *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde 363-384, atfın geçtiği yer: 384.

4 Mahmut Kaya, "Mâ Ba'de't-Tabîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 44(27), 165-166.

5 Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-'İlâm bimenâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdulhamid Gurab (Riyad: Dâru'l-Asâleti li's-sekâfeti ve'n-neşri ve'l-'ilâm, 1988), 899.

ilmine dair söyledikleri de Kindî'nin tavrını devam ettirir mahiyettedir.[6] Sonraki dönemlerde Sadreddin Konevî (öl: 673/1274) gibi isimlerin de metafiziği teolojiye indirgeyen tavrı sürdürdükleri bilinmektedir.

Kindî'nin kelamcılığını öne çıkaran metafizik ilmini teolojiye indirgeyen ve sonraki dönemde de farklı düşünürler tarafından devam ettirilen bu tavrını Fârâbî (öl: 339/950) bazı insanların bir vehmi olarak niteler. O, metafizik ilmi konusunda ilmi çevrelerdeki insanlarının zihinlerinin karışık olduğunu söyler ve bu sorunu gidermek için müstakil bir risale kaleme alır. Fârâblı filozof, İbn Sînâ'nın kendisinin metafiziğin konusu hakkındaki sıkıntılarını gideren kitap olarak bahsettiği kısa risalesinde bu ilmin isimleri olan fizikötesi (*mâ ba'de't-tabîa'*) ve el-ilmü'l-ilâhî gibi isimlerin arka planını tartışmaz. Ama bu isimlendirmeleri dikkatli bir şekilde kullanır ve bunların içeriklerine dair göndermeler yapar.[7] Fârâbî bu eserinde metafiziğin (*mâ ba'de't-tabîa'*) konusu hakkında, bu alanda yaygın bir kullanım olan "varolan olması itibariyle varolanın araştırılması" ibaresini kullanmadan, mutlak varlık ve bir gibi en genel konular olduğunu söyler ve mutlak anlamdaki varolanların ilkesi olmasından dolayı da Tanrı'ya dair araştırmaların da bu ilimde yapıldığını ilave eder.[8] Bu tavrıyla o, bir taraftan metafizik ve teoloji arasında açık bir ayrım yaparken diğer taraftan da teolojik konuların hangi yönden bu ilmin inceleme alanına girdiğini de ortaya koyar.

Fârâbî'nin metafizik ilminin konusu hakkında ilmi çevrelerde insanların zihinlerinin karışık olduğuna dair tespitinin en bariz itirafı ondan sonraki dönemde İbn Sînâ'dan gelir. İbn Sînâ, bilindiği gibi, otobiyografisinde Aristoteles'in *Metafizik* kitabının konusuna dair yaşadığı ciddi bir sıkıntıdan bahseder. Onu, kurtulduğu zaman şükür amacıyla fakirlere sadaka verdirecek kadar sevindiren bu ciddi açmazdan çıkaran ise, yukarıda bahsedilen eseri ile Fârâbî olmuştur.[9]

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın on üçüncü feni olan *Metafizik* kitabında bu ilmin konusuyla ilgili tartışmayı yeniden gündeme getirmesi meşhurdur. Söz konusu bu eserin birinci makalesinin ilk dört faslı bu ilmin konusunun netleştirilmesine ayrılmıştır. Burada o, hem konunun felsefi gelenekte nasıl anlaşıldığını hem de bu ilimde asıl olarak neyin konu edinilmesi gerektiği, Tanrı ve sıfatları gibi teolojik meselelerin bu ilmin bir konusu olup olmadığı ve bu ilimde bu meselelerin incelenmesinin meşruiyet zeminini tartışır. Onun buradaki amacının Aristoteles ve şarihlerinin de dâhil olduğu bir hatadan metafiziği arındırarak bu ilmi metafiziksel olmayan konulardan ayıklamak[10] ve bu ilmin konusuna dair kendisinin de yaşadığı açmazdan diğer zihinleri korumak olduğu söylenebilir. Bu bakış aslında İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Metafizik* kitabının amacı konusunda yaşadığı sorunun Kindî ve bu konuda onu takip eden filozofların da tavrı olan metafiziği teolojiye indirgeyen anlayışın taşıdığı güçlükten kaynaklandığı ve bunu da ancak Fârâbî'nin eseri yardımıyla aşabildiğini söyleme imkânı vermektedir.[11] İbn Sînâ'nın buradaki çözümü ilimlerde konu (*mevzu'*) ve sorunlar (*mesâ'il*) ayrımı üzerine şekillenir. Metafizik ilminin konusu "varolan olması itibariyle varolandır". Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi teolojik meseleler ise bu ilmin bir konusu olmayıp, sadece bu ilimde incelenen sorunlar/*mesâ'il* arasında yer alır. Onun sunduğu bu çözüm, Fârâbî'nin yukarıda atıf yaptığımız eserindeki çözümüyle oldukça uyumludur. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan gelen bu soruna dair çözümlemeye rağmen sonraki dönemde İslam dünyasında kelam ve felsefe arasındaki ilişkinin yakınlığı ve hatta iç içeliği sonucunda metafizik ilminin konusunu Tanrı ve sıfatları şeklinde kurgulayan tavır da varlığını sürdürmüştür.[12]

---

6 Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. İbrâhîm Ebyârî, 2bs. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1989), 153-156.

7 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, "fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", *es-Semeretü'l-Merziyye: fî Ba'di Risâlâti'l-Fârâbîyyeti* içinde thk. Friederich Dieterici (Leiden: Brill, 1890), 34-39.

8 Fârâbî, "fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", 35-36.

9 İbn Sînâ, *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)*, *İbn Sînâ: Risâleler* içinde, Notlar ve çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyat yay. 2004), 11-25.

10 Bk. Ömer Mahir Alper," Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 / 16 (2007), 85-103.

11 Bk. Peter Adamson, "al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 32-52.

12 Bu konuda Sirâceddin el-Ürmevî *Risâle fî'l-Fark beyne mezu'âyi'l-'ilmi'l-ilâhi ve'l-kelâm* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Metafizik ve kelam ilminin konularını ayrıştırmaya tahsis edilen bu eserde Gazzâlî'yle ortaya çıkan kelam ilmini tümel bir ilim olarak

I.

Bilgiyi merkeze alan felsefesinin bir uzantısıdır ki Ebü'l-Berekât metafizik ilmine dair incelemesine önce bilginin ne olduğunu açıklayarak başlar. Ona göre bilgi, konunun gerektirdiği kadarıyla değineceğimiz gibi, zihinle bildiği şey arasındaki bir izafettir. İzafet, bilen ve bilinen arasındaki karşılıklı bir ilişkiyi gerektirir. Bundan dolayı da bilginin öncelikli konusu duyu algılarının doğrudan ilişkiye girdiği bilfiil varolanlardır. Bu bakışa göre bütün ilimlerin konusu en temelde duyu algılarından gelen verilere dayanır. Yani, bütün ilimlerin kendisine konu edinerek incelediği şey "varolan"dır ve çözmek istediği sorun da varolanlar alanına ait bir sorundur. Hiçbir ilim varolanın dışında ya da ötesinde bir konuya sahip değildir.

Bütün ilimler konu olarak varolanı incelediklerine göre bunlar arasındaki ayrışma konuları itibariyle değil de varolanların incelenme tarzlarındaki farklılıkta olacaktır. Burada Ebü'l-Berekât, Fârâbî'nin "Aristoteles'in Metafizik Kitabındaki Amacının Açıklanması" adlı risalesinde olduğu gibi ikili bir ayrım yapar.[13] Ona göre, varolanların incelenmesi ya "özel yönden" ya da "genel yönden" olur. Varolanların özel yönden incelenmesi; bunların ya heyûlânî duyusal cisim olmaları yönünden ya da bunların duyusal olmayan ilâhî cevherler olmaları yönünden incelenmeleridir. Bunlardan ilki varolanların bitki ve canlı olarak incelenmesidir. Canlılar sınıfında yer alan insanın faziletli, eksik, hasta ve sağlıklı olması yönünden incelenmesi buna örnektir. Varolanların özel yönden incelenmesi ise farklı şekillerde olabilmektedir. Bundan dolayı da bu noktada farklı ilimler devreye girer. Bu yönden incelemede varolanlar fizik ilmi tarafından konu edinilebildikleri gibi farklı yönlerden de ahlâk ve tıp ilmi gibi disiplinlere konu olmaktadır.[14]

Varolanların genel yönden incelenmesine gelince; bu, varolanların varolmaları itibariyle incelenmesidir. Bu incelemede varolanların fizik, ahlak ya da tıp ilmi gibi ilimlerde olduğu şekilde özel yönden ele alınarak incelenmesi söz konusu olmayıp, varolanlar sadece varolmaları yönünden bir incelenmeye tabi tutulmaktadır. Varolanları en genel şekilde inceleyen ilim metafizik ilmi olup Ebü'l-Berekât bu ilmin Aristoteles tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edildiğini söyler.[15] Onun ifadelerinden anlaşılan bu ilmin Aristoteles'ten önce de var olduğu ancak bu ilmin bilinen konusunu tespit edip onun ilkelerini ortaya koyanın Aristoteles olduğudur. Varlığı en genel şekilde ele alıp inceleyen metafizik ilminin konusu kurucusu tarafından "varolan olması bakımından varolan" olarak tespit edilmiştir. Bu duruma göre, ilimler öncelikle varolanı a- genel yönden inceleyen, b- özel yönden inceleyen ilimler şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır. Bunlardan ilki varolanı genel yönden inceleyen metafizik ilmi iken varolanı özel yönden inceleyen ilimler ise konunun inceledikleri yönüne ya da meselesine göre farklılaşmaktadır.

Metafizik ilmi ilimler arasında en genel inceleme konusuna sahip ilim olarak kabul edilmekle birlikte bu genellik görecelidir. Buradaki genellik zihnin sahip olduğu inceleme alanları arasındaki en üst seviyede olanına gönderme yapmakta ve bu genellik kendi altında bulunan ilimlere izafetle ortaya çıkmaktadır. Bu göreceli durumdan hareketle şu söylenebilir: Yukarıda özel ilim olarak nitelendirilen ilimlerin her biri de öncelikle kendi konularını en genel yönden ele almakta ve konuların daha da özelleştiği noktalarda bu araştırmayı sınıflandırmada kendi altlarında bulunan diğer bir branşa bırakmaktadırlar. Aynı durum bu alt branşlar için de geçerlidir. Buna göre, göreceli olarak en genel inceleme konusuna sahip olan ilim bir diğer ifadeyle de insan zihninin varlığa dair en genel bakışını temsil eden ilim metafizik ilmi olmaktadır.

kabul eden anlayışa karşı kelam ilmi Tanrı'nın zâtı hakkındaki incelemelerle sınırlandırılarak metafizik ilminin altında konumlandırılmaktadır. Bkz., Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Ürmevî'nin Risâle fî'l-Fark beyne mezu'âyi'l-'ilmi'l-ilâhi ve'l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri", *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 0/31 (2016), 281-304. Konu hakkındaki bir inceleme için bkz., Tuna Tunagöz, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.

13 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, yay. haz. Yusuf Mahmud, 3 Cilt, (Doha: Dâru'l-Hikmet, 2012), 3(3)/6-7. Krş. Fârâbî, "fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", 34-39.

14 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/ 6-7.

15 Ebü'l-Berekât, el-*Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/ 6-7.

Ebü'l-Berekât, metafizik ilmine dair *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in "fî'l-Hikmeti'l-İlâhiyyât" bölümünün başında bir inceleme yapar. Ancak onun incelemesi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*nın el-İlâhiyyât bölümünün hemen başlangıcında yaptığı inceleme gibi bu ilmin konusunun tespitine odaklanmaz. Ebü'l-Berekât'ın bu tavrının gerisinde onun ilimler tasnifine de bu tasnifi şekillendirici bir şekilde yansıyan ve yukarıda ifade ettiğimiz "bütün ilimlerin en nihayetinde varolanı inceleme noktasında birleştiği" çıkarımının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, yani varolanın incelenmesinde ilimlerin ortaklık etmelerinde incelenen konunun nesnel âlemde bilfiil bulunmasıyla zihinde bir sûret olarak bulunması arasında Ebü'l-Berekât'a göre bir fark yoktur. Zihnin kendisi de nesnel âlemde bulunduğundan dolayı nesnel âlemde bulunan bir varolanda suret olarak bulunan şey de yine varolan sınıfına girmektedir.[16]

Benzer şekilde zihnin sahip olduğu en genel kavramlar üzerinden hareket ederek de Ebü'l-Berekât'ın bu yaklaşımı temellendirilebilir. Varolan kavramı zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan olduğundan, bütün ilimler bu ortak paydada yani varolanı inceleme noktasında birleşmektedirler. Öyleyse bütün ilimlerde konu olarak varolan ele alınmaktadır. Bu bize ilimlerin sınıflandırılmasında konu temelli hareket etmenin net bir ayrıştırmaya işaret etmeyeceğini göstermektedir. Bundan dolayı da Ebü'l-Berekât ilimlerin ayrıştırılmalarında ve tasnif edilmesinde konu tabanlı yapılan bir ayrımdan ziyade, konunun ele alınış tarzını öne çıkaran bir yaklaşımı benimsemektedir.[17] Bu yaklaşımı onun metafizik ilmine yaklaşımında da buluruz. O, Aristoteles'in metafizik ilmini diğer ilimlerden müstakil bir ilim olarak ayırma noktasında bu ilmin kapsamını dikkate aldığını ifade eder. Bu vurgu bize metafizik ilminin de diğer ilimlerde olduğu gibi konu olarak en nihayetinde varolanı incelediğini söylemektedir. Öyleyse bu ilmin diğer ilimlerden ayrıştırılıp müstakil bir ilim olarak sınırlarının belirlenmesi noktasında esas olan incelediği konu değil de bu konuya dair yaklaşımı ve konunun kapsamıdır. Metafizik ilminin konusu belirlenirken de bu ilmin "neyi" incelediğinden çok "nasıl" ya da "hangi yönden" incelediği sorusu daha belirleyicidir. Çünkü bu ilimde ele alınan konu, diğer ilimlerde de olduğu gibi, en nihayetinde "varolan"dır. Bu ilmin konusunun yani varolanın ne kadarını kapsadığı sorusunun cevabı "tamamı" olurken, konusunu hangi yönden incelediği sorusunun cevabı da "varolması" yönünden olacaktır. Bu durumda açığa çıkmaktadır ki burada söz konusu olan, varolanların tamamını kapsayacak şekilde onları varolmaları yönünden inceleyen bir ilimdir. Ebü'l-Berekât'ın bütün ilimlerin en nihayetinde varolanı ele aldıkları ve bunlar arasındaki farklılaşmanın konu bakımından değil de konuyu kapsama ve ele alış yönünden olduğu şeklindeki bu tavrına Aristoteles'in *Metafizik*'inde de rastlamak mümkündür. *Metafizik* 4/1'de Stagiralı filozof, metafiziğin varolanı tümel bir tarzda, varolması bakımından ele aldığını, matematik ilmi ve doğa ilmi gibi tikel ilimlerinse varolanın parçalarına ilişen arazları incelediğini söyler.[18]

Ebü'l-Berekât'ın ilimlere yaklaşımına ve ifadelerine baktığımızda ona göre metafizik ilminin konusunun ne olduğunu tartışmanın çok da anlamlı olmadığı görülür. Bundan dolayı da o, bu kısımda metafizik ilminin konusunun ne olduğunu tartışmaz. Onun söz konusu bölümde yoğunlaştığı asıl sorun, bu ilme verilen farklı isimlendirmelerin incelenmesidir. Bu ilim İslam felsefesinde ve felsefe tarihi boyunca farklı filozoflar tarafından "fizikötesi (*mâ ba'de't-tabîa'*)", "İlk felsefe" ve "İlâhiyyât ilmi" gibi farklı isimlerle ele anılmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi bu ilmin kurucu olan Aristoteles'in kendisi de bu ilme yönelik farklı isimlendirmeler kullanmaktadır. Bu farklı isimler bir kavram zenginliği ya da sadece bir tercihten mi ibarettir, yoksa bu ilmin mahiyeti, inceleme alanı, sorunları ve metoduyla ilgili bir boyuta sahip midir? Ebü'l-Berekât diğer filozofların fazla da üzerine gitmediklerini gördüğümüz bu soruyu merkeze almaktadır. Nitekim bu ilme verilen isimler konusunda Kindî "ilk felsefe" isminin içeriğine gönderme yapmakla yetinirken[19] Fârâbî metafizik ilminin konusunu

16 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/6, 13.

17 Ebü'l-Berekât'ın ilimler tasnifi konusunda bakımız. Ömer Ali Yıldırım, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi, *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar*, 12/20 (2017), 337-56. DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363.

18 Aristotle, *Metaphysics*, Trans. David Ross (Global Grey ebooks. 2018), 47 (1003a, 20-30). Ayrıca bk. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yay. 2016), 3(1)/486-488.

19 Kindî, *fî-Felsefeti'l-ulâ*, 101.

açıklamaya adadığı eserde fizikötesi/*mâ ba‘de’t-tabîa‘* ve ilâhiyyât isimlerini içeriklerini göz önüne alarak dikkatli bir şekilde kullanır ve bu isimlendirmelerin arka planına örtük bir şekilde gönderme yapar.[20] İbn Sînâ ise *eş-Şifâ: Metafizik* I/3'ün son kısmında bu ilmin isimlendirilmesi meselesini ele alarak kısa bir şekilde değerlendirir. O, üçüncü fasla kadar hiç kullanmamakla birlikte (buraya kadar "ilk felsefe", "ilâhiye", "el-'ilmi'l-ilâhî" ve sıklıkla da "bu ilim/*hâza'l-'ilmu*" göndermesiyle metafizik ilmine atıfta bulunur) bu fasılda metafizik ilminin ismine dair değerlendirmelerine başlarken doğrudan bu ilmin isminin fizikötesi/*mâ ba‘de’t-tabîa‘* olduğunu söyler. O, burada bu ilmin ismi olarak kullanılan *mâ ba‘de’t-tabîa‘* ve *el-ilmü'l-ilâhî* isimlerine dair kısa açıklamalar yaparak bir nevi Fârâbî'nin göndermelerini genişletir. Ebü'l-Berekât ise *el-Kitâbü'l-Mu‘teber*'in hemen başında metafizik ilmine dair açıklamalarında bu ilme verilen isimlendirmeler konusuna daha fazla önem vermektedir. O, en nihayetinde varolanı inceleme konusu edinen bu ilme yönelik yapılan farklı isimlendirmelerin değerlendirmesini ele alır ve değerlendirmelerine de "fizikötesi" isminin incelenmesiyle başlar.

II.

"Fizikötesi/*tâ metâ tâ phusikâ*" ibaresini ilk kullananın Aristoteles'ten sonraki dönemde yaşayan ve Lyceum'un on birinci hocası olan Rodoslu Andronikos (öl: m.ö. I. yy.) olduğu kabul edilir. Aristoteles'in eserlerini tasnif ederek yayınlayan Andronikos, bu tasnifinde bazı notları fizik ilminden sonra gelecek şekilde sıralamış ve onların genel sıralamadaki yerlerini ifade etmek için *tâ Metâ tâ Phusikâ* üst ismi kullanmıştı. "*tâ Metâ tâ Phusikâ*" adıyla gönderme yapılan, Aristoteles'in hayatında geniş bir dönem içinde yazıldığı anlaşılan bu notlar bu gün elimizdeki Aristoteles'e ait olan *Metafizik* kitabıdır. Andronikos'un Yunanca bu ibaresi Arapçaya kelime karşılığı olan "*mâ ba‘de’t-tabîa‘* (fizikötesi)" ifadesiyle çevrildi. Ancak bu ibarenin içeriği Andronikos'un kastettiğinden oldukça farklı bir anlama evrildi.

"Fizikötesi" kavramıyla kastedilenin açığa çıkması için bilginin doğasının ortaya konulması gerekmektedir. Nitekim "fiziki" olan ve "fiziki olandan sonra olan" ifadeleri ilk bakışta ontolojik bir içeriğe sahip gibi görünse de esas itibariyle epistemolojik bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki; "fiziki olan nedir?" diye sorduğumuzda buna "dışta bilfiil varlığı bulunandır." şeklinde ontolojik temelli bir cevap verilebilir ancak bu cevaba "dışta bilfiil varlığı bulunanla kastedilen nedir?" diye ikinci bir soru yöneltildiğinde verilecek cevapta zorunlu olarak "duyularla algılanan olmak" içeriği yer alacaktır. Bu da bizi dışta olanın kendinde bilfiil bir varlığı kabul edilse bile onun hakkında insan tarafından konuşuluyor olmasının ancak zihne nesne yapıldıktan sonra olabildiğini göstermektedir. Öyleyse "fiziki olan" ifadesinin içeriği, "algılarımıza konu olan şeydir". Bu durum, "fiziki olandan sonra olan" ibaresinde daha açık bir şekilde görülebilir. Bunların bize gösterdiği şey de "fizikötesi" ifadesinin anlaşılması için bilginin doğası hakkında konuşulmasının gerektiğidir. Ebü'l-Berekât da söz konusu incelemesinde böylesi bir yol takip etmektedir.

Ebü'l-Berekât'a göre, bilgi bilen ve bilinen arasındaki bir *izafet*tir.[21] İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu Meşşâî gelenekte bilgi zihni bir soyutlama olarak kabul edilirken[22] Ebü'l-Berekât onlardan ayrılmaktadır.[23] İzafet, onun bilgi felsefesinin en temel kavramlarındandır. O, bilgiyi bu yaklaşım üzerinden açıkladığı gibi "fizikötesi" isimlendirmesini de bu yaklaşımdan hareketle temellendirir. Bu noktada da öncelikle "fiziki olanın" temellendirilmesi gerekmektedir. Fiziki olanla kastedilen şey nedir? İzafet, bilen ve bilinenin bilfiil varolmalarını ve karşılıklı ilişkilerini gerektirmektedir. Nitekim izafetin öncelikli şartı bu ilişkide yer alan her iki tarafın da bilfiil varolmalarıdır. Bilgiyi izafet ilişkisi üzerinden açıklamak zihin için ilk bilinenlerin bilfiil varolanlar olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Bilen öznenin bilgiye ulaşma konusundaki araçları ise duyu organlarıdır. Bu durumda bilen öznenin duyu organlarını kullanarak ilk ilişkiye gireceği varlıklar nesnel âlemde bilfiil

---

20 Fârâbî, "fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf", 35-36.

21 Ebü'l-Berekât, 3(3)/5.

22 İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press. 1959), 48 vd; a. mlf. *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera yay., 2005), 110-111.

23 Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera yay. 2018), 118 vd.

varolanlar olacaktır. Nitekim burada bilen ve bilinenin her ikisi arasında doğrudan bir izafet ilişkisi bulunmaktadır. Öyleyse "fiziki olan" ifadesiyle kastedilen şey, duyu algılarının ilk olarak kendileriyle ilişkiye girdiği şeyler yani, duyuların doğrudan ve ilk önce kendileriyle ilişkiye girdiği varolanlardır.

Bu bilgi teorisinin bir diğer sonucu da en iyi bilinenin de bu izafetin doğrudan gerçekleştiği ilişki biçiminde ortaya çıktığıdır. Çünkü izafet, karşılıklı olarak her iki tarafın da bilfiil varlığını gerektirmektedir. Bu da bizi en iyi bilinenlerin nesnel âlemdeki bilfiil varolanlar olduğunu söylemeye götürmektedir. Bu durumda, zihin için ilk olarak bilinenler ve en iyi şekilde bilinenler nesnel âlemde bilfiil varolanlar yani, fiziki olanlardır. "Fiziki olan" bu şekilde ortaya konulduktan şimdi "fizikötesi" ibaresi üzerinde durmamız gerekmektedir.

"Fizikötesi" ibaresi de kesinlikle ontolojik olarak fiziki varlıklardan sonra varolanlar şeklindeki bir içeriğe gönderme yapmamaktadır. Bu ibarenin içeriği de epistemolojik bir göndermeye sahiptir. Bilgiyi izafet olarak kabul eden teoriye göre, bilinme sırasında ikinci sırada ve ikinci derecede bulunanlarla kastedilen, izafetin zihindeki suretlerle zihin arasında gerçekleştiği durumlardır. Bu aşamada izafet, nesnel âlemdeki varlıklardan soyutlanarak alınmış sûretlerle zihin arasında gerçekleşmektedir. Zihin, bu seviyede varolanın bilfiil kendisiyle değil de onun soyutlanmış sûretiyle ilişkiye girdiğinden dolayı ortaya çıkan bilgi ikinci derecedeki bir bilgi olmaktadır.[24] Buradaki izafet özne ile doğrudan bilfiil varlığa sahip olan şey arasında gerçekleşmeyip özne ile bilfiil varolandan duyular aracığıyla algılanan sûret arasında gerçekleştiğinden dolayı bu ilme fizikötesi ismi verilmiştir.

Burada şu durum da açığa çıkmaktadır: Metafizikte incelenen şeyler de varolanlar âlemine aittir. Ancak ele alınan konular tek tek varolanlar ya da bunların belli bir "şey" olmaları itibariyle sahip oldukları özellikler değil, genel olarak varolanların tamamıyla ilgili olan ilke, kaynak, durum ve niteliklerdir. Öyleyse fizikötesi kavramı kesinlikle fiziki âlemin dışında kalan başka bir âleme yönelik bir gönderme değildir. Bundan dolayı biz fizikötesi kavramının temellendirilmesi noktasında Ebü'l-Berekât'ın ontolojik temelli bir ayrımdan ziyade "bilinir olma" ya da "izafet dereceleri" olarak da ifade edebileceğimiz bir kriteri esas aldığını söyleyebiliriz. Çünkü bu ilimde incelenenler de nihayetinde varolanlar âlemine aittir. Öyleyse metafizik ilmi mutlak anlamda bilinmeyen bir âlem ya da "varolanın ötesindeki" hakkında yapılan bir inceleme değildir. Bu tür bir inceleme Ebü'l-Berekât'ın da onayladığı gibi zaten mümkün değildir. O, insanın hakkında bilgi talep ettiği ya da bilmeye yöneldiği her konuda bir tür "önbilgi"si olması gerektiğini ifade eder.[25] Bu durumda insanın herhangi bir şekilde hakkında önbilgisinin olmadığı bir konuyu incelemeye yönelmesi mümkün değildir. Bu, varolanı önceleyen bir bakıştır. Burada bahsedilen "önbilgi"yi Platoncu bilgi anlayışı içerisinde anlamaya çalışmak bilgiyi izafet olarak kabul eden Ebü'l-Berekât'ın bilgi felsefesiyle açık bir uyumsuzluk olacaktır. Bundan dolayı bu "önbilgi"yi bilinmek istenilen konuyla bilen öznenin zihni yetenek ve kapasitesi arasındaki *uyum* olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Bu durumu bilgiyi izafet olarak kabul eden teori içerisinde kalarak, bilfiil varolanlar olmadan zihnin kendi dışındaki herhangi bir şeyi bilmesinin mümkün olmayacağı şeklinde ifade edebiliriz. Bu ifade, her bilginin duyusal olarak algılanan bir temele dayanmak durumunda olduğunu söylemektedir. Buna göre, metafizik ilminde incelenenler herhangi bir yönden insan zihninin bilgi nesnesi olan konulardır. Öyleyse metafizik bilgiyi varolanlar âleminden koparmak mümkün değildir. Bu noktayı daha da belirginleştirmek adına, bilfiil varolanlar olmaksızın metafizik bir bilginin olmayacağı, bir diğer şekilde de fizik ilmi olmadan metafiziğin olmayacağı şeklinde ifade edebiliriz. Bu durumun açık bir şekilde ifadesine daha sonraki dönemde Kutbüddin Râzî'de (öl:766/1365) rastlanmaktadır. O, metafizik ilmini tarif ederken bu ilmi "mücerret mevcutların durumlarının vucüt bakımından incelenmesi" şeklinde tarif etmektedir.[26] Bu ifade, Ebü'l-Berekât'ta örtük bir şekilde gördüğümüz durumu "mücerret mevcutlar" ifadesiyle kavramlaştırarak açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

[24] Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/5.

[25] Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(1)/85, 309. Krş., İbn Sînâ, *II. Analitikler: Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 7.

[26] Konu hakkındaki bir inceleme için Bk. Necmi Derin, "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i 11/1 (2009), 141-55.

Metafiziğin fiziki olanla temellendirilmesi ve ondan hareketle ulaşılan değişmeyen cevherlerin doğalarına yönelik bir inceleme olması, onu gerçek anlamda "ilim" kılan unsurdur. Çünkü bu tarz inceleme salt tümdengelimsel bir inceleme olmayıp, bilfiil varolandan hareket etmekte, onlar arasındaki ortaklıktan zihni tümellere ulaşmakta ve en ileri aşamadaki incelemesinde dahi fiziki olanla sahip olduğu ilişkiyi korumaktadır. Bu durum aynı zamanda bir şeyin bilgisini onun sebeplerinin bilgisi olarak kabul eden Aristoteles'in bilgi anlayışının ve metafiziğinin de temel özelliğidir.

İncelememizin bu aşamasında karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır. Bilgiyi izafet olarak açıklayan bir teoride ilk ve en iyi bilinenler duyulara yakın olan varlıklar olmaktadır. Duyuların doğrudan değil de dolaylı olarak temasa geçtiği varlıklar ise ikinci sırada bilinenlerdir. Eğer fizikötesi kavramıyla kastedilen ikinci sırada ve ikinci derecede bilinenlerse bu durumda metafizik ilmine ait bilgilerimiz en iyi bilenler değil de bilgisel değer bakımından ikinci sırada bulunan bilgiler olmayacak mıdır? Oysaki metafiziğin burhan üzerine kurulduğu kabul edilmekte ve bu ilme dair bilginin de en üst bir doğruluk derecesine sahip olduğuna inanılmaktaydı. Bu durumda, Ebü'l-Berekât'ın bu bilgi teorisiyle metafizik ilminin burhan üzerinden kurgulanması arasında açık bir uyumsuzluk yok mudur?

İlk bakışta son derece haklı olarak görülen bu sorunun cevabını bulmak için Ebü'l-Berekât'ın bilgi teorisine yeniden dönmek ve bu teorinin farklı bir yönüne odaklanmak gerekir. O, bir şeyi bilmeyi zâtî yönden bilmek ve ârızi yönden bilmek şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bir şeyi zâtı ve zâtına ait özelliklerle bilmek, o şeyi ârızî özellikleriyle bilmekten daha değerlidir. Bunu farklı bir kavramsal çerçeve içerisinde "bir şeyi cins, tür ve ayrımı ile bilmek onu hassa ve ilintisi ile bilmekten daha değerlidir" şeklinde ifade edebiliriz. Ancak onun bu konuda verdiği örnekler klasik mantıktaki zâti ve ârizi ayrımının sınırlarını zorlayıcı mahiyettedir. Bu ayrım bize bir insanı kişisel özellikleri, bilgisi, eserleri, tavırları, benimsediği yol vs. yönden tanımanın onu boy, kilo, renk vs. özellikleriyle tanımaktan daha değerli olduğunu söylüyor.

Yukarıdaki bu açıklama Ebü'l-Berekât'ın eserinde şöyle bir örnekle izah edilmektedir: *Günümüzde Aristoteles'i bilgi ve hikmete dair yazdıklarıyla bilen bir kişi, Aristoteles'in döneminde yaşayıp ancak onu daha belirgin özellikleri olan ve bizim bu gün bildiğimiz bilgi ve hikmetle değil de sadece fiziki varlığı ve şahsiyetiyle tanıyan kişiden daha iyi tanımaktadır*.[27] Çünkü bu kişilerden ikincisi onu görünen cisimsel özellikleriyle tanımaktadır. Bu özellikler ise onun arazlardır; "onu o yapan özellikler" değildir. Birinci kişi ise onu doğrudan zâtını tanıtan özellikleriyle yani, zâti özellikleriyle tanıdığından dolayı bu bilgi daha tam olmaktadır. İkinci kişinin bilgisi tanıdığı şey gözden kaybolunca ya da ölünce duraklasa da birinci kişinin bilgisi böyle değildir. Öyleyse her ne kadar da duyularımız tarafından ilk bilinenler bilfiil varolanlar olsa da bu varolanlara dair bilginin her bakımdan en üstün bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Bu durumu farklı bir ifadeyle 'birinci izafetle bilmenin, bilinenin mahiyetini en iyi biçimde bilme olmadığı' şeklinde söyleyebiliriz. Çünkü duyuların öncelikle algıladığı bu özellikler o şeyin mahiyetine ait değildir yani, "o şeyi o şey yapan özellikler" değildir; cismiyetine ait özelliklerdir. Bu durumda yukarıdaki ifadede yer alan duyularımız tarafından ilk bilinenlerin aynı zamanda en iyi bilinenler olduğu şeklindeki ifadede geçen "en iyi bilinenler"den kasıt, mahiyetine en ileri derecede vakıf olunanlar anlamına gelmemektedir. Burada kastedilenin en kolay şekilde bilinenler ya da kişinin kendi benliğine dair bilgisinden sonra gelen ilk bilinenler yani, cisimsel özelliklerdir. Herhangi bir şeyi zâtî özellikleriyle tanımak daha üstün bir bilgi olduğundan bütün varolanların mahiyetlerine dair araştırmanın en nihayetinde kendisine dayandığı metafizik bilgi değeri bakımından en üstün bilgi olmaktadır. Çünkü metafizik ilminde cisimsel özellikler değil doğrudan mahiyete ait olan en genel ve tümel olan şeyler araştırılmaktadır.

Bu söylenenlerden sonra bu ilme yönelik kullanılan "fizikötesi" tabirine yeniden baktığımızda bu tabirin anlamı daha da netleşmektedir. Bu tabirle ifade edilen doğrudan ontolojik temelli bir sınıflandırma olmayıp burada Aristoteles'in fizik ilminin konuları dışında kalan konulara dair yazdıklarını kapsayan geniş bir alana gönderme yapılmaktadır. Ancak bu geniş alan da "varolanı en genel özellikleriyle inceleme" ilkesiyle sınırlandırılmaktadır. Bu ilimde ele alınan konular aynı zamanda birinci duyumsananlar olmayıp duyumsanma bakımından ikinci sırada bulunanlardır. Ebü'l-Berekât'ın bu ilme dair ifadeleri de buna gönderme yapmaktadır. Bu

[27] Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/190.

isimlendirmenin ontolojik önceliği esas almadığı, insan/duyu - doğa merkezli bir isimlendirme olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, fizikötesi tabiriyle kastedilen metafiziğin bir tür "doğa"l metafizik olduğunu söyleyebiliriz. Eğer ontolojik bir önceliğe göre hareket edilseydi metafizik ilmine yönelik olarak, Ebü'l-Berekât'ın da ifade ettiği gibi, fizikötesi değil de fiziköncesi denilmesi daha uygun olurdu.[28] Çünkü bu ilimde incelenenler varolma bakımından nesnel âlemde bilfiil varlığa sahip olanlardan öncedir ve bunların kurucu ilkeleridir. Bu durum, Ebü'l-Berekât'ın zihninde fizikötesi tabirinin anlamının gerisinde bilgi alanının ikiye ayrılması bulunduğunu göstermektedir. Bu alanlardan ilki doğrudan duyulara yakın olan alan, ikincisi ise duyulardan elde edilen sûretler üzerinde yapılan işlemlerle ulaşılan alandır. Fizikötesi ifadesi tam olarak bu ikinci alana gönderme yapan bir anlamı içermektedir.

III.

Metafizik ilmi için kullanılan isimlerden bir diğeri de "ilk felsefe"dir. Fizikötesi tabirini Aristoteles kullanmamasına karşın İlk felsefe (Prote philosophia) tabirinin kullanımı ona kadar uzanır. Bu ilme ilk felsefe denilmesi bu ilimde ilk ilkelerin ve genel sıfatların incelenmesinden dolayıdır. Yukarıda işaret edildiği gibi, bu ilimde nesnel âlemde bilfiil varlıkları bulunmayan ilkeler incelenmektedir. Bu ilkeler duyular tarafından algılanma yönünden ikinci sırada gelseler de varolma itibariyle diğerlerinden daha önce gelmektedir hatta onların kurucu sebepleridirler. Bu ilim işte bu ilk kurucu ilkelerin ve genel sıfatların burada incelenmesinden dolayı ilk felsefe olarak isimlendirilmiştir.[29] Öyleyse "fizikötesi" tabiri bilgi felsefesiyle ilgili olup izafi bilgi hiyerarşi içerisinde bilinme sırasına gönderme yaparken, "ilk felsefe" tabiri ise daha ziyade ontolojik bir kriteri esas almakta ve varolma hiyerarşisindeki konuma gönderme yapmaktadır. İlk felsefe varlığa dair kurucu ilkeleri ve nedenleri bilmeye götürdüğünden dolayı gerçek bilgeliğe ulaştıran bir yoldur. Biz, Aristoteles'in bundan dolayı metafizik ilmine yönelik bu ismi öne çıkardığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek onun nedenlerini bilmektir ve her zaman için ilk nedenlerin bilgisine sahip olmak ikincil nedenlerin bilgisine sahip olmaktan çok daha değerlidir çünkü bu durum kişiye tümel bir bakış kazandırır.[30] Bilgelik de ancak ilk ve evrensel olan nedenlerin bilgisine ulaşmakla elde edilebilir. Ayrıca Kindî'nin ağzından bu durumu ifade edersek, biz ancak sebepleri bildiğimiz zaman bildiklerimiz hakkındaki bilgimiz tam olur.[31] Bu durumda açıktır ki ilk sebep olan Tanrı'yı bilmek yani metafizik ilmini bilmek gerçek bilgeliğin, bir diğer ifadeyle de gerçek bir filozof olmanın zorunlu şartıdır. Öyleyse bu ilme "ilk felsefe" isminin verilmesi; metafizik ilminde ilk nedenlerin araştırılması ve bu ilmin Tanrı'nın bilgisine ulaşmaya götürmesinden dolayıdır. Görüldüğü gibi, ilk felsefe tabiri metafizik ilminin daha çok teolojik boyutuna gönderme yapmaktadır. Bu sayede varlığa dair tümel bir bakış kazanan kişiyi gerçek bir bilgelik seviyesine çıkmaktadır.[32] Aristoteles'in ifadesiyle metafizik ilmi teolojik boyutuyla en fazla istenilen[33] ve teorik ilimler arasında en yüce olandır.[34]

"İlk felsefe" isimlendirmesi konusunda *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'de Ebü'l-Berekât'ın bu isimlendirmeyi fazla tercih etmediği dikkat çekmektedir. O, söz konusu eserinde bu ilme verilen isimleri zikrederken kısa bir şekilde "ilk felsefe" isimlendirmesine dair bir açıklama yapar. Onun haricinde Aristoteles'in de bizzat kullandığını gördüğümüz bu isimlendirmeyi eserindeki bir konu başlığı olarak kullanmaz. Oysaki diğer isimlendirmeleri hem konu başlığı olarak kullanmakta hem de konu içerisinde bu ilme isim olarak kullanmakta ayrıca da müstakil başlıklar altında bu isimlere dair analizler yapmaktadır. O, bu isimlendirmenin eğer varolma noktasında ontolojik bir hiyerarşinin başlangıcında bulunmaya gönderme yapıyorsa onaylanabileceğini ancak bununla kastedilenin bilinme noktasında ilk sırada gelmeye gönderme yapıyorsa onaylanamayacağını söyler.

28 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber,* 3(3)/6-7. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera yay. 2004), 2(1)/19.

29 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber,* 3(3)/7.

30 Aristotle, *Metaphysics*, 1-4 (980a – 982b).

31 Bk. Kindî, "fî Felsefeti'l-ûlâ", 98-101.

32 Konu hakkında Bk. Mehmet Önal, "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/30 (2013), 47-56.

33 Aristotle, Metaphysics, 98 (1026a, 20-25).

34 Aristotle, Metaphysics, 186 (1064b – 5).

IV.

Bu ilim için kullanılan bir diğer isim de "el-ilâhiyyât"tır. "el-İlâhiyât"ın bu ilim için İslam felsefesi çevrelerinde kullanılan en yaygın isim olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilmin konusunun "varolanı varolması itibariyle incelemek" olduğu, bunun da varolanın en genel ve tümel yönden incelenmesi olduğu kabul edilmesine rağmen bu ilme yönelik isimlendirme de niçin "el-ilâhiyyât" ismi tercih edilmiştir ve bu isimlendirme ne ya da nelere gönderme yapmaktadır? Öncelikle belirtilmelidir ki "ilâhiyyât" kelimesi çoğul bir kelimedir. Tanrısal olan anlamına gelen *ilâhî* kelimesinin çoğulu olup tanrısal olanlar anlamına gelmektedir. Soruyu yeniden şekillendirdiğimizde; burada ilâhîlerle yani tanrısal olanlarla kastedilenler neler ya da kimlerdir?

Ebü'l-Berekât yukarıdaki bu soruya dair incelemesine "ilâh" kelimesinin kavramsal tahliliyle başlar. Bu tahlil sürecinde daha önce onun bilgi felsefesi konusunda merkezi bir öneme sahip olduğuna değindiğimiz izafet kavramı farklı bir bağlamda yeniden karşımıza çıkar. Söz konusu bu tahlil ilâh kelimesinin izafetle kullanılan bir isim olmasından hareket etmektedir. Ona göre bu ilmin önde gelenlerinin yazdıkları kitaplarda ilâh kavramıyla kastedilen; (i) "ilâhın, kendisinin ilâhı olduğu şeye nispetle anlaşılan izafi bir mana" olduğudur. (ii) İlahı kendisine ilâh olarak kabul eden şey, nefsi fiillerinde onu taklit eder ve kendisinde bulunduğu cismi onun iradesi, dilemesi ve yönlendirmesine göre hareket ettirir. Bundan dolayı öğrenciler kendisini taklit ettiği hocalarını ilâh ve rab olarak isimlendirmişlerdir. Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki bir diğer tespiti de (iii) ilâhın görünmeyen fail olmasıdır. Bu üç nokta dikkate alındığında şunlar söylenebilir: İlah insan üzerinde hüküm ve kudret sahibidir, insan ise ona etki edemez ancak ilâhın ilâh olarak nitelendirilmesi onu ilâh olarak kabul edene nispetle ortaya çıkmaktadır. Bu noktada "ilâh"ın izafet ilişkisi içerisinde ortaya çıkıyor olması ayrıca önemlidir. Bu açıklamalar bize, Ebü'l-Berekât'ın "öncekiler" diye bahsettiği düşünürlerin Tanrısal olanlar/*ilâhî* kelimesiyle kasıtlarının ruhani melekler, semavi nefisler ve ayrık akıllar olduğunu söyleme imkânını vermektedir.[35]

Şimdi son paragraftaki "ilâh" kelimesinin tahliline dair söylenenleri ilâhiyyât ilminin konularına uyarladığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Semâvi nefisler insani nefislere nispetle ilâh konumunda bulunmaktadırlar. Çünkü onların insani nefisler üzerinde ve yeryüzündeki olaylar üzerinde etkileri olduğu yani, fail oldukları kabul edilmektedir. Onlar görünmeyen faillerdir. Bundan dolayı da onlar tanrısal/*ilâhî* varlıklardır. Benzer şekilde insani nefisler yetkinleşme noktasında kendilerine semavi nefisleri menzil olarak kabul etmektedirler. Bu durum "ilâh" kelimesiyle kastedilen manaların semavi nefislerde bulunduğunu göstermektedir. Semavi nefislerin ayrık akıllara göre durumlarını dikkate aldığımızda ise onların akıllar için ilâh olmadığını, burada tam tersi bir durumun ortaya çıktığı görürüz. Yani, ayrık akıllar bir anlamda semavi nefislerin ilâhlarıdır ve *ilâhî* varlıklardır. Ayrık akıllar için de yine onlardan daha üst seviyede bulunan başka bir ilâh bulunmaktadır. Bu durum bize "ilâh" kelimesinin izafetle kullanılması hususunu açıklamaktadır.

İncelememizin ulaştığı bu noktada "el-ilâhiyyât" kelimesinin çoğul olmasının anlamı daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Öyleyse bu ilme isim olan "el-ilâhiyyât" kelimesindeki ilâhîlerle kastedilen şey, her ne kadar da ilk bakışta Tanrı ve onun zâtıyla ilgili şeylerin incelenmesi anlaşılsa da bundan daha geniştir. Yani, burada doğrudan incelenen *el-İlâh*, özel bir ilâh ismi olarak Allah, Rab vs. ya da özel anlamda Tanrı değildir. Burada "ilâh" kelimesiyle kastedilen şey mutlak anlamdaki bir ilâh ya da ilâhlardır. Ayrıca da bir şeyin kendisine ilke olarak kabul ettiği, kendi hareketlerinde ulaşmak istediği menzil olarak hedef edindiği, onun üzerinde bir etkisinin olduğunu kabul ettiği ve bu kabulleri doğrultusunda ona izafetle ortaya çıkan fail ya da ilkedir. Ancak bu geniş sınır içerisine özel bir İlah olması anlamında Tanrı'nın incelenmesi de girmektedir. Çünkü bu noktada Tanrı mutlak anlamda bunların hepsine izafetle ilke, neden ve fail olarak kabul edilen "İlâh"tır. Bir diğer şekilde ifade edildiğinde de O, İlâhların İlâhı'dır ve izafetin en üst aşamasında bulunması itibariyle de gerçek anlamda *ilâhî* olandır. Bu nitelikler aynı zamanda Tanrı için birer sıfat olmaktadır.

[35] Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/13.

Bu ilimde Tanrı'nın sıfatların incelenmesi de şöyle temellendirilmektedir: Bu ilmin en genel konusu "varolan olması itibariyle varolandır". Daha sonra da "ona varolan olması itibariyle ilişen şeylerdir". Ona varolan olması itibariyle ilişen şeylerin incelenmesinde de en genelden başlayan bir yöntem izlenir. Önce "ilke", sonra "neden/illet", "fail" ve "gaye" şeklinde bir sıra takip edilir ve bunların ne olduğu incelenir. Bunların hepsi bir izafet ilişkisi içerisinde incelendikten sonra da "mutlak anlamda ilâh" ve en sonunda da "İlâhların İlâh'ı"nı incelemeye doğru bu inceleme devam eder[36]. Bu sıralamada önce incelenen sonra gelenden daha geneldir. Bu incelemede sıra olarak genelden özele doğru bir yol izlenmekle birlikte hiyerarşik bir yücelik ve ontolojik anlamda "önce olma" bakımından değerlendirildiğinde ise en özelin en yüce ve en önde olduğu görülür. Bundan dolayı da İlâhların İlâh'ı; ilk ilke, ilk neden, ilk fail ve en yüce amaçtır. Öyleyse bu ilimdeki asıl amaç, Tanrı ve sıfatlarını incelemek değildir. En genelin izafet ilişkisi içerisinde incelenmesi böylesi bir sonucu doğurmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın incelenmesi bu ilmin konusu değil de bu ilmin sonucu/semeresi olmaktadır. Burada incelenenler bir nevi ilâh olarak da kabul edilen ilke, neden, fail ve gaye gibi etkin nedenler olduğu ve de varolanların tamamının ilk ilkesi, onları zorunlu kılan ve onlara varlık veren en yüce İlâh da bu ilimde incelendiği için bu ilme isim olarak ilâhî olanlar anlamına gelen *el-ilâhiyyât* kelimesi tercih edilmiştir.[37] Ebü'l-Berekât bu tercihin nedeni olarak ayrıca filozoflar arasında "ilâh" kavramının yaygın bir kullanıma sahip olmasını ve onların bu kavramla sadece dar anlamda Tanrı'yı değil de melekleri, ruhani varlıkları ve bedenden ayrılan insan nefsi dâhil olmak üzere ayrık nefisleri de kapsayacak şekilde geniş bir kapsamda kullanmalarını gösterir.[38] İbn Sînâ ise bu ilime *el-ilmü'l-ilâhî* denilmesini bu ilmin sahip olduğu en değerli şeyle isimlendirilmesi olarak açıklamaktadır.[39]

"Fizikötesi" isimlendirmesinin içeriğinde olduğu gibi "el-ilâhiyyât" ismi de duyusal olmayanların incelenmesine gönderme yapmaktadır. Bu noktada bu iki isimlendirme arasında farklılığın belirgileştirilmesi gerekmektedir. "İlâhiyyât" ismiyle kastedilen inceleme, fizikötesi ilminde kastedilende olduğu gibi zihin için özel olandan başlayıp genel olana doğru yükselmez. Burada tersi bir yol izlenir ve en genel olandan başlanarak özel olana doğru inilir. Bir diğer ayrım da bu ilimde incelenenler fizik ötesinde olduğu gibi fiziki olanlarla ilişkisi bakımından değil de varolmaları bakımından ele alınırlar ve varolmaları bakımından onlara ilişen şeyler incelenir. Her iki isimlendirmenin göndermeleri arasındaki en önemli fark ise "fizikötesi" isimlendirmesinin fizikten hareketle ulaşılan zihinsel kavramlar üzerine kurgulanan bir tür "doğal teoloji" olan bir ilme gönderme yapmasıdır. Bu itibarla, bu isimlendirmedeki temellendirmenin bilgi/algı temelli olduğu söylenebilir. "İlâhiyyât" ismi ise en genelden yola çıktığından dolayı ontolojik bir temellendirmeye gönderme yapmaktadır. Bu ontolojik yaklaşımın en açık görüleceği yerlerden biri de, az yukarıda da ifade edildiği gibi, ilâhîler kelimesinin içeriğidir. Nitekim ilâhîlerle kastedilenler Ebü'l-Berekât'ın ifadesiyle melekler, ruhani varlıklar ve bedenden ayrılan insan nefis de dâhil olmak üzere ayrık nefisler ve İlâhların İlâh'ı olan Tanrı'dır. Bu durumda İlâhiyât ilminin anlamı fizikötesi ilminde gördüğümüz gibi bir külliyat içerisindeki sıralamayı ya da epistemolojik temelli bir sıralamayı ifade etmemekte ve bu ilme dair onlardan ayrı bir boyutu vurgulamaktadır. İslam felsefesinde İbn Sînâ gibi filozofların da en fazla tercih ettiklerini gördüğümüz bu isimlendirmede metafizik ilmi varolan olması itibariyle varolanın incelenmesini ifade etmektedir. Bu da metafiziksel incelemeyi zorunlu olarak ontolojik bir incelemeye dönüştürmektedir ki işte bu İbn Sînâ metafiziğinin en temel özelliklerinden biridir.

Yukarıdaki kavramsal tahlil dikkate alındığında "İlâhiyyât" ilmiyle neyin kastedildiği daha netleşmektedir. Buna göre, bu isimlendirmeyle hem varolan olması bakımından varolan hem de ona varolması itibariyle ilişen ilke, illet, fail gaye, ruhani melekler ve tümel sıfatlar gibi genel konular incelenmektedir. Bu konuların her birine ise taşıdıkları özellikten dolayı "ilâh" ya da "rab" de denilebilmektedir. Bu ilimde incelendiği söylenen sıfatlar da varolana varolması itibariyle ilişen en genel sıfatlardır. Yine bu ilimde incelenen mümkün ve zorunlu gibi nitelemeler de varolana varolması itibariyle eklemlenen sıfatlardır.

---

36 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*,3(3)/12.
37 Ebü'l-Berekât, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/26.
38 Ebü'l-Berekât, el-*Kitâbü'l-Mu'teber*, 3(3)/13.
39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 2(1)/20.

Sonuç

İnsani bilginin ilk kaynağı duyu verileridir. Bütün bilgilerimiz öncelikle duyu organlarından gelen verilere dayanmaktadır. Bundan dolayı da tüm bilgilerimiz varolanlarla ilgilidir ve bütün ilimlerin konusu da en nihayetinde "varolan"dır. Bu noktada ilimler arasında fark yoktur. Metafizik ilminin konusu da "varolan"dır. İlimler arasındaki farklılık konularının farklılaşmasından değil de konularını yani varolanı inceleme yönünden kaynaklanır.

Varolan ya özel yönden ya da genel yönden incelenir. Varolanı en genel yönden inceleyen ilim metafizik ilmidir. Metafizik varolanın varolması bakımından incelendiği ilimdir.

Metafizik ilminin felsefe tarihi içerisinde farklı isimlerle anılması onun inceleme konusunu hangi yönden ele aldığı ve kapsamına giren meselelerden hangisini öne çıkardığıyla ilgilidir. Bu ilme "fizikötesi/*mâ ba'de't-tabî'a*" denilmesi bu ilmin inceleme konularına epistemolojik yönden yaklaşmasıyla ilgilidir. İnsan için ilk bilinenler duyu verilerinin doğrudan temasa geçtiği zihin dışındaki varolanlardır. Ebü'l-Berekât'a göre bilgi bir izafettir. Bu noktada izafet zihinle doğrudan algıladığı varlık arasında gerçekleşmektedir. Bunlar fiziki ilimlerin inceleme konusunu oluşturmaktadır. Zihinde duyu algılarından gelen verilerden hareketle oluşan tümel sûretler ve tümel bilgilerin incelenmesi ise zihinle zihni sûret arasındaki bir izafet şeklinde gerçekleştiğinden bu ilişki biçimiyle ortaya çıkan bilgiye "fizikötesi" ilmi denilmektedir. Bir diğer ifadeyle; fiziki ilimler birinci cevherleri incelerken fizikötesi ilmi ikinci cevherleri incelemektedir. Metafizik, fizikötesi ilmi olması itibariyle bize evrensel olanın bilgisinin verir.

Metafizik ilminde ele alınan konular bütün olarak varlığın ilkeleri, nedenleri ve failleridir. Bunlar varolma yönünden insan duyularına yakın varlıklardan daha öncedirler. Bu ilimde varolma bakımından diğerlerinden önce olan, onların ilkesi, nedeni ve faili olan konular işlendiği, bir izafet ilişkisi içerisinde buradan hareketle de ilkelerin ilkesi, nedenlerin nedeni ve faillerin faili olan İlk Neden incelendiği için bu ilme "ilk felsefe" denilmiştir. Metafizik, ilk felsefe olması itibariyle bize özel bir tür varlığın bilgisini verir. Bu itibarla da "ilk felsefe" tabirinin metafizik ilmindeki teolojik boyuta gönderme yaptığını söyleyebiliriz.

Bu ilme ilâhiyyât isminin verilmesinin nedeni filozofların ilâh kavramına yükledikleri anlamla doğrudan ilişkilidir. İlah kelimesi izafetle kullanılan bir kelimedir ve onu ilâh olarak kabul edene izafe edilir. Bu kelime aynı zamanda hem görünmeyen fail, hem onu ilâh olarak kabul eden kişinin eylem ve davranışlarında kendine model olarak aldığı varlıktır. Bu özelliklere sahip olan varlığa ilâhî/tanrısal varlık denilmektedir. Bu ilimde de bütün varlıkların ilkesi, nedeni ve faili ele alınıp incelenmektedir. İlke, ilkesi olduğu varlık için bir nevi ilâh durumundadır; neden de nedeni olduğu varlık için, fail de faili olduğu varlık için ilâh durumundadır. İlah kavramı o dönem böylesi bir anlamda kullanıldığından ve de yaygın bir kullanıma sahip olduğundan dolayı bu ilim isimlendirilirken ilâhî olanlar anlamına gelen "el-ilâhiyyât" ismi tercih edilmiştir.

Fizikötesi ve ilâhiyyât kavramlarımı karşılıklı değerlendirdiğimizde şu görülmektedir: Her iki ilmin konusu da varolandır. Ancak fizikötesi ifadesi metafizik yapmaya aşağıdan başlarken, ilâhiyyât kavramı ise yukarıdan başlamaya işaret etmektedir. Fizikötesi olarak metafizik bir tür doğal teolojidir; ilâhiyyât olarak metafizik ise varolana dair ontolojik bir incelemedir.

Kaynakça

Adamson, Peter. "al-Kindî and the Reception of Greek Philosophy". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson vd. 32-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Alper, Ömer Mahir. "Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 85-103.

Âmirî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü'l-ʻİlâm bimenâkıbi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdulhamid Gurab. Riyad: Dâru'l-Asâleti li's-sekâfeti ve'n-neşri ve'l-ʻilâm, 1988.

Aristotle, *Metaphysics*. Çev.. David Ross. Global Grey ebooks. 2018.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Kitâbü'l-Muʻteber*, yay. haz. Yusuf Mahmud. 3 Cilt. Doha: Dâru'l-Hikmet, 2012.

Derin, Necmi. "Kutbeddin Râzî ve Metafizik Anlayışı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*i 11/1 (2009), 141-55.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *fî Agrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâleti mine'l-Kitâbi Mevsûm bi'l-Hurûf*. *es-Semeretü'l-Merziyye: fî Baʻdi Risâlâti'l-Fârâbîyyeti*. thk. Friederich Dieterici. Leiden: Brill, 1890.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîhu'l-ʻulûm*. thk. İbrâhîm Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1989.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera yay. 2016.

İbn Sînâ. *Avicenna's de Anima (Arabic Text)*. ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press. 1959.

İbn Sînâ. *eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)*. *İbn Sînâ: Risâleler* içinde. Notlar ve çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaşoğlu. 11-25.Ankara: Kitâbiyat, 2004.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera, 2004.

İbn Sînâ. *II. Analitikler: Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.

Kaya, Mahmut "Mâ Baʻde't-Tabîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/165-166 .Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Kindî, Ya'kūb b. İshak. *fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefeti*. *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 363-374. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.

Kindî, Ya'kūb b. İshak. *fî Felsefeti'l-ûlâ*. *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 81-162 .Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.

Kindî, Ya'kūb b. İshak. *fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ*. *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye* içinde. thk. Abdulhâdî Ebû Rîde. 165-180 .Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Önal, Mehmet. "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefe ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-56.

Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.

Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Ürmevî'nin Risâle fî'l-Fark beyne mezu'âyi'l-'ilmi'l-ilâhi ve'l-kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri". *Kutadgubilig: Felsefe – Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 281-304.

Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Bilgi Anlayışı ve İlimleri Tasnifi". *Turkish Studies: Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar* 12/20 (2017), 337-56, http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12363.

Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera, 2018.